الماوردي بين إشكالية المثالية والواقعية

د. نوفل محمد نوري
قسم التاريخ / كلية التربية
جامعة الموصل

الاستلام	القبول
٠٧ / ٠٥ / ٢٠٠٩	١٥ / ٠٧ / ٢٠٠٩

Abstract

This study is an attempt to clarify the differences between the readings of al-Mawardi's "al-Ahkam al-sutanniye by contemporary orient lists and Arab researchers, who reqarded his views as idealistic in depending on Islamic experience of the early Islamic history, and other readers who contradicted the above mentioned reading by classifying al-Mawardi views as representing a realist trend (school). The writer concluded that the impact of Greek thought was the main cases in regarding al-Mawardi as idealistic or as realist. There is on doubt that they where not succeeded in depending this measure. The writer see that one must go back to the Islamic culture and understanding the origins of the methods of Islamic "Fiqih" to reach an objective assessment for al-Mawardi's views. The other conclusion of the writer is that al-Mawardi was not a fundamental Faqih in this book.

الخلاصة

حاول البحث الكشف عن إشكاليات تتعلق بقراءة كتاب الأحكام السلطانية للماوردي لدى المحدثين من مستشرقين وعرب ممن اختصوا بدراسة الماوردي وأحكامه وطروحاته بوصفها مثالية، لاعتماده الأنموذج في التاريخ الإسلامي، وآخرون رأو خلاف ذلك حين صنفوه ضمن المدرسة ذات الاتجاه الواقعي من خلال طروحاته التي وردت في مختلف فصول الكتاب الذي جاءت طروحاته استجابة لواقع عصره، إلا ان الباحث حاول العودة إلى سبب الحكم عليه بين هذين الاتجاهين فوجد ان صدى الأفكار اليونانية كانت أساساً في ذلك

الحكم ولاسيما ان المثالية والواقعية في أصل المعرفة تجسدتا عند كل من أفلاطون وتلميذه ارسطوا، مبيناً ان هذا القياس لم يكن موفقا لدى العديد من المحدثين من مستشرقين وغيرهم، إذ يجب العودة إلى تراث الأمة، وفهم أصول مناهج الفقهاء كي نستطيع تقييم موضوعي لاحكامه، وان التعامل مع الماوردي بوصفه فقيها كان لابد من العودة لقراءة القواعد الأساسية لدى مدرسته الفقهية التي ينتمي لها قبل الشروع بالحكم على قناعات الماوردي، أذ وجد الباحث من خلالها ان الماوردي وبقدر ما اعتمد آليات الفقهاء من حيث المبدأ العام الا انه لم يكن فقيها أصولياً كأقرانه في كتابه الأحكام السلطانية، كما هو حاله في مصنفاته ذات الطبيعة الفقهية البحتة،وفي الوقت نفسه لم تكن تقييمات المحدثين صائبة في تقييم أحكامه، ليكون ومن خلال طروحاته ظاهرة متميزة، دارت في فلكها رؤى معاصريه ومن جاء بعده، لها من مزايا تذكر له وعليها من المأخذ ما سجلت عليه.

المفهوم الفلسفي للمثالية والواقعية:

المثالية مصطلح فلسفي يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي ترجع كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، واستعمل المصطلح للدلالة على المذهب الأفلاطوني في أصل المعرفة، الذي ينسب الوجود الحسي إلى وجود مفارق في عالم خاص يسمى عالم المثل او المعقولات[١]، وهي في اللغة مشتقة من المثل، والمثالي بمعنى الكامل والنموذجي[٢]. ويقابلها في أدبيات السياسة لعصر النهضة الأوربية مصطلح اليوتوبيا Utopia هو المصطلح الذي أطلقه توماس مور (ت: ٩٢٢هـ/١٥١٦ م) على الجزيرة التي كان يتصور فيها النموذج الأسمى لإدارة الحكم[٣]، واللفظ مؤلف من مقطعين:U، وهي أداة للنفي وtopos ومعناها اللامكان[٤].

أما مصطلح الواقعية فهو كذلك مصطلح فلسفي مترجم عن كلمة (Realism) الانكليزية[٥]، والواقعية هي مشتقة في اللغة من وقع، التي تدل على حصول الشيء وأحقيته وثباته[٦]، والواقع اصطلاح استخدمه المتكلمون والفلاسفة،وحقيقته عند المتكلمين هو اللوح المحفوظ وعند الفلاسفة هو العقل الفعال[٧]، والواقعي يرادفه الوجود الفعلي، ويناظره الخيالي والوهمي والفكري[٨].

الفكر الإنساني بين الرؤيتين المثالية والواقعية للمعرفة

ظلت نظرية المعرفة في أوربا أسيرة في دراساتها لتراثها وطرائق التفكير فيها للأصل اليوناني القائم على أساس نظريتين متضادتين في الوصول إلى جوهر المعرفة التي يرى أفلاطون انها من جنس الفكر والذات العارفة[٩]، وجاء بعدها بنظرية المثل لأن المعرفة

أصلها جوهري، ثم نجد ان المعرفة نحت باتجاه معاكس حين اعتقد تلميذه أرسطو ان أصـل المعرفة ينبع من جنس الوجود الخارجي الذي يعتمد الجانب الحسي على حساب الجانب الذاتي لمعرفة الإنسان[١٠]، فالمعرفة عند أرسطو تستمد بالاستدلال من الواقع المعـاش، وان الإدراك العقلي هو أساس النظرة الواقعية، في حين ان الرؤية المثالية تعتقد ان المعرفة الإنسانية قادرة على تحديد ما حولها من العالم الخارجي[١١]. وهكذا كانت المعرفة لدى المذهب الـواقعي ذات طبيعة مادية محسوسة ترى ان صورة المعرفة الحقيقية تكمن في العالم الخارجي، على خلاف الأخرى، التي تبقي صورة العالمين الأوربي، والإسلامي على السواء في القـرون الوسـطى خاضعتين بشكل أو بأخر إلى اعتماد النظرية اليونانية في أصل المعرفة، ففي كلتا الحضارتين الإسلامية منها او الغربية كانت الجدالات قائمة على تقيم المعـارف والتعريـف بـالظواهر سياسية كانت ام اجتماعية، او تلك العقدية التي ما لبثت ان أخضعت الإيمان للعقـل وبـنفس وسائل المنطق والتفكير القديم، وكان لآراء كل من أفلاطون وأرسـطو مـن بعـده الهيمنـة المباشرة على تلك المواقف إلى عصور مختلفة بدأت بعد عصر النهضة الأوربية في مختلـف المذاهب والنظريات الفلسفية واستمرت حتى منتصف القرن المنصرم أشكالاً ومسميات عكست طبيعة الطروحات لكل عصر من العصور في الوقت الذي كان صدى النظريـة المثاليـة او الواقعية في المشرق الإسلامي أكثر تركيزاً على فحوى وأصـول النظـريتين مـع التعليـق والإضافة لدى الفلاسفة او المتكلمين على السواء بما يتناسب مع التراث الشرقي الإسلامي من جهة[١٢]، والهيليني الذي امتزج بها التراث اليوناني مع ما هو إسلامي من جهة ثانية[١٣].

المعرفة وأصولها في الثقافة الإسلامية:

كانت المعرفة عند علماء المسلمين عامة مصدرها الوحي[١٣]، الذي جاء بالرسـالات إلى البشر بوساطة الأنبياء وظلت تلك القناعات قائمة في أصل الـنص القرآنـي او الحـديث النبوي الشريف، ثم ما لبثت المعرفة الإسلامية ولاسيما منذ بدايات القرن الثالـث للهجـرة / التاسع للميلاد ان أخذت لدى بعض من المفكرين الإسلاميين منحى جديداً حين فسحت المجال لأعمال العقل إلى جانب النص، وإذا ما توجس علماء الكلام من مسألة البحث عن الحقائق من خارج إطار النص، أو حاولوا وبخجل الابتعاد قليلا وبصورة غير مباشرة عن مصدر الوحي في أصل المعرفة، فأن الفلاسفة المسلمين اعتمدوا العقل أساساً هاما في الاهتداء إلى المعرفـة واعتقدوا ان الحقائق المكتشفة من خلال العقل لا تقل أهمية عن الحقائق التـي جـاءت بهـا النصوص المعتمدة على أساس اكتشاف المعرفة من خلال دائرة الواقع الملموس او (الصور) من أرسطو[١٤]، او في إطار المثل كما جاءت عند أفلاطون، ووقفوا بينها وبين الدين أحيانـاً من حيث كون الفلسفة التي أساسها الفـيض او الإشـراق أصـلاً للمعرفـة لـديهم ولـدى

المتصوفة[١٥]، و اعتبر الواقع احد طرفي المعادلة في اكتشاف المعرفة، إذ حـاول الفلاسـفة تجميد قبول العقل لما هو نصي قائم وثابت، في حين رد المتكلمون المسلمون على الفلاسـفة، حين أعادوا أصل المعرفة بالرجوع إلى أمرين، احدهما بديهية العقل وأوائل الحـس، والـذي أسموه العلم الضروري[١٦]، وهم بذلك لا يقولون بفطرية الأفكار، وان المعرفة لا تأتي بطرائق التذكر كما ذهب أفلاطون، كما انها ليست من الحس وحده ولا من العقل وحـده وانمـا هـي ناشئة من العقل والحس[١٧]، إذ حاولوا اعتماد النظريتين المثالية والواقعية من خلال الوقـوف على الثوابت التي يرونها كذلك بوصفها أنموذجاً لا يمكن تجاوزها، والاجتهاد فـي مـواطن أخرى كانوا يرون بضرورة التحرك في دائرة العقل من خلالها في محاولـة لبعـث الفكـر والتكيف مع مستجدات الحقائق والمواقف ولاسيما عندما كان علماء الكلام ممن تخـرج مـن المدارس الفقهية، وهذه المعرفة الضرورية، العقلية والحسية لا يشترط فيها تعليم ولا معرفـة سابقة [١٨]، والمتكلمون تميزوا عن الفلاسفة في اعتمادهم الأحاديث المتـواترة فيمـا يتعلـق بأصول الدين بوصفها احد مصادر المعرفة من جهة النبوة في الوقت الـذي كـان الفلاسـفة المسلمون يرون ان أصل المعرفة سواء أكان مصدره النبوة او العقل هي واحدة مـن خـلال اكتشاف العقلاء للمعارف ذاتها،لا بل ان بعضهم رفض الدليل وتعالوا على ما هو نـصي[١٩]، فالعقل لدى الفلاسفة لا يجب ان يدار في فلك الفقهاء لاخـتلاف أدوات واليـات كـل واحـد منهم[٢٠].

والعقل في الإسلام عموما إذا ما تعامل مع عالم الشهادة فهو يستعين بالحواس ويتعطل من دونها، كما جاء في قوله تعالى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون)[٢١]، في الوقت الذي يكـون غير محتاج لها وهو يتأمل في عالم الغيب الإيماني[٢٢]، لذا فأن التعامل مع المعرفـة الحـسية تتطلب توافق ما هو معروف في العقل مع المحيط المحـسوس الخـارجي[٢٣]، لقـد حـاول المتكلمون من معتزلة واشاعرة عدم اعتماد الحس وحده في اكتشاف المعرفـة أو العقـل، إذ يرون انه من الخطأ ان يقال ان الحواس تقضي على العقول، إذ ان لكل واحد منهمـا عملـه الخاص به[٢٤]، وهي رؤية تحاول اعتماد المبدئين، كما ان من أهم مـصادر المعرفـة لـدى المتكلمين ولاسيما الاشاعرة منهم الوحي، إلا ان أصل التسليم بالوحي يعود إلى العقل أو إلـى الدليل العقلي[٢٥].

وعلى الرغم من ظهور العديد من النظريات التي انعكس أثرها على طبيعـة التفكيـر لدى الباحثين الغربيين في محاولة البرهان على نظريات كانت ذات طبيعة سياسية او اجتماعية أو اقتصادية الا انها بطريقة او بأخرى كانت تخضع لنفس المعايير التي جاء بهـا أفلاطـون وأرسطو ليبقى الجدال السائد بين نظرية المثل من جهة والنظرية الواقعية أساساً كان في كـل نقاش.

أثر الأطر الفلسفية اليونانية في الثقافة الإسلامية

ان البحث عن المعرفة من خارج أطار النص، انعكس تـأثيره فـي الفكـر العربـي الإسلامي من خلال محاولة استنساخ ما جاءت به الفلسفة اليونانية بصيغ متنوعة، على لـسان كل من الفارابي (ت:٣٥٠هـ/٩٦١م)[٢٦]، والكنـدي (ت:٢٦٠هـ/٨٧٣م)، وابـن سـينا (ت:٤٢٨هـ/١٠٣٧م) في المشرق[٢٧]، ومن خلال كتابات أبـي الوليـد البـاجي الأندلـسي (ت:٤٧٤هـ/١٠٨١م)، وابن باجة (ت:٥٣٣هـ/١١٣٩م)، وأبن رشد (ت:٥٢٠هـ/١١٢٦م) وابن طفيل (ت:٥٨١هـ/١١٨٥م)، والذين نسبت أفكارهم إلى أفلاطون او إلى تلميذه أرسـطو حين تعاملوا مع أصل المعرفة وجوهرها[٢٨]، في وقت كانت المعرفة فـي التـراث العربـي الإسلامي مصدرها النبوة بواسطة الوحي ولا تحتاج كثيراً إلى اكتشافها من خـارج المحـيط الثقافي الإسلامي، كما يرى أصحاب الحديث وعدد من الاشاعرة، وهكـذا اعتقـد الفلاسـفة المسلمون ان عليهم البدء في البحث عن المعرفة من خارج إطار الـنص معتقـدين انهـا لا تتعارض مع قوانين وروح تلك النصوص[٢٩]، والقدرة على النفاذ إلى مـساحات اكبـر مـن النصوص، والرد ضمنا على ما يعتقده علماء الكلام ممن اعتمدوا النقل أساساً لـديهم، لتبقـى إشكالية العقل العربي الإسلامي قائمة من خلال الجدال الأفلاطـوني الأرسـطي فـي أصـل المعرفة، إلا ان علماء الكلام ومن خلال محاولتهم في فك إشكالية العلاقة السلبية بين الـنص والعقل كانوا سبباً مباشراً في قراءة لعدد من الباحثين من مستشرقين، للتراث والفكر الإسلامي من خلال نظرية المثل والواقع اذ لم يجد المحدثون من الباحثين الغربيين صعوبة في اعتمـاد أدواتهم في الحكم على طبيعة التفكير الإنساني سواء كان غربياً او شرقياً مسلماً او مسيحياً من خلال اعتماد المسطرة اليونانية، التي كانت واقعة بين متضادين اسمهما المثالية، والواقعية.

قراءة الاستشراق لكتاب للأحكام السلطانية:

يعد هذا المؤلف لابي حسن الماوردي (ت:٤٥٠هـ/١٠٥٨م) من مصنفاته المهمة فـي حقل الإدارة والسياسة لما طغى على الكتاب من منهج وعناوين عالجت موضوعات عدة كان في مقدمتها أمر الخلافة العباسية ثم أعقبها الحديث عن المؤسسات الأخرى التي كانت تعمـل ضمن الخلافة، كمنصب الوزارة ثم تلتها فصول أخرى تناولت طرائق تعيـين وإدارة الـبلاد التي كانت تحت حكم الخلافة العباسية مروراً بالفصول الخاصة بالإدارة المالية وما يجـب ان يترتب على من يتولى مهام كل مؤسسة كالخراج، ثم الإقطاع بأنواعه ثم كان الحـديث عـن عمل الدواوين بوصفها الأساس الإداري لكل مفصل من مفاصل الخلافة، ثم الحديث عن عمل القضاء ثم الحسبة ومهماتها وغيرها من الموضوعات التي تناولها من سبقه من الفقهـاء فـي سياق كتب الأموال وكتب الخراج ليحاول هيكلتها وترتيبها وفق أولويات إدارة الخلافة، ووفق

رؤية جمعت بين الطرح الفقهي من جهة وبين اعتماد التجارب التاريخية بوصفها أحكام يمكن اعتماد النموذج منها، متنقلاً ومن خلال القياس بوصفه احد أدوات ومصادر التشريع لديه كونه فقيها شافعيا، معتمدا المنطق ومستفيدا من الفكر الأشعري في تأكيد العقل أحياناً في إطار النص ومستنفذا خبرته الشخصية في حقلي العمل الإداري في القضاء، ثم سفيرا للخلافة العباسية إلى الملوك والسلاطين بعد نجاحه في مختلف المهام التي أوكلت إليه، لقدرته الفذه في الجانب المتعلق بإدارة الحوارات مبدياً مرونة الإداري والسياسي(٣٠)، كل ذلك كان أثره في طرحه لكتاب الأحكام السلطانية والذي من المفترض كما جاء في مقدمة كتابه انه قدم إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢_٤٦٧هـ/١٠٣١-١٠٧٥م)، في سياق دعوة الخلافة إلى العلماء في تقديم المشورة والنصح إلى الخلافة في محاولة إعادة دور الخلافة والذي فقدته في الفترات السابقة والتي انتهت بفترة بتنافس البويهيين ثم السلاجقة على أضعاف دور الخلافة مع مؤسساتها، فكان هذا المؤلف في سياق مجموعة من المصنفات الأخرى له ولغيره من أبناء جيله من العلماء، إذ عكس كتاب الأحكام إمكانيته الفذه في احتواء إفرازات وثقافة عصره متحرراً في كثير من الأحيان دون ان يميل إلى هذا الموقف او ذاك ومحولا ان يقدم مشروعاً نظريا يصلح ان يقدم للخلافة أساساً يمكن من خلاله ان تعيد بناء مؤسساتها في عصره وللعصور اللاحقة(٣١).

ان طبيعة خطابه الذي طغى على الكتاب من خلال عدم وقوفه على ظواهر بعينها ولم يسم الأخرى ولاسيما في الفصول التي تلت فصل الخاص بالخلافة، أو الوزارة ولاسيما تلك الفصول الخاصة بالعمل ذات الطبيعة الإدارية في إدارة شوؤن الخلافة الأخرى، مستشهدا بالتاريخ لمراحله المختلفة في سياق تأكيد هذا الحكم او ذاك. في الوقت الذي لم يجعل من مصنفاته الأخرى مشروعاً دستورياً كما فعل في كتاب الأحكام، والتي توزعت بين كتب أدب مرايا الأمراء، وفي الأخلاق، وفي أدب الأمثال والحكم فضلاً عن مؤلفاته الأخرى في صميم عمله فقيها وقاضيا للخلافة العباسية ككتاب أدب القاضي وكتاب الحاوي في الفقه الشافعي وغيرها من المصنفات الأخرى التي عالجت موضوعات محددة على خلاف كتاب الأحكام السلطانية والذي كان قد اختزل به خلاصة ثقافته في الميادين والخبرات التي اكتسبها.

كانت القراءة الأولى للفكر العربي الإسلامي ومن خلال اعتماد نماذج مشهورة في ذلك كالماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والجويني (ت:٤٧٨هـ/١٠٨٥م) في الغياثي، والغزالي (ت:٥٠٥هـ/١١١١م)، في كتاب التبر المسبوك، وابن جماعة (ت:٧٣٣هـ/١٣٣٣م) في كتابه تحرير الأحكام بوصفهم اشاعرة اعتمدوا علم الكلام لانه النافذة العقلية المسموح بها في إطار النص، ان علماء الكلام وبتأثير المنهج المتبع في المنطق، سواء كان يونانيا صرفا او إسلامياً سهل امر قراءة طروحاتهم، من خلال المستشرقين ليعتمدوا في قراءتهم للأحكام

السلطانية والحكم عليها ليضعوها في إطار نظرية المثال، او الواقع، وهذا الأمر يبدو صحيحا من حيث المبدأ، إلا ان دخول الفقهاء المسلمين إلى المعترك الثقافي بنواحيه الفكرية والعقدية اقترن به منطق المفكرين من علماء الكلام مع منطق الفقيه الذي حاول ومن خلال فسحة المصالح المرسلة، والاستحسان، وما يعرف بفقه الواقع اعتماد آليات علماء الكلام مع ملاحظة عدم خروج الماوردي على السياقات التي تعلمها وألفها بوصفه فقيها ليجمع بين الطرح الفقهي ومنسجما مع المنهج الخاص بعلم الكلام، ثم الانطلاق بالقياس لينتشر من خلاله في مساحات وفضاءات من العقل عندما جعل من القياس مصدرا مهما طغى على أحكامه حتى خرج عن ثوابت في آليات القياس المعمول بها لدى الفقهاء.

لقد جاءت قراءات المحدثين ولاسيما عدد من المستشرقين من خلال ما رأيناه عند فون كريمر وتوماس ارنولد اومن اعقبهم في ذلك كسوفاجيه وكرونيباوم(٢٣)، ليضعوا المسطرة الإغريقية في الحكم على الماوردي مرجحين ان أحكامه جاءت لتؤكد ظنونهم ليضعوها في خانة المثالية او (اليوتوبيا) السياسية او نظرية المثل كونها لا يمكن تحقيق طروحاته على ارض الواقع وهو يستعين بعصري الرسالة والراشدين (المدينة المثلى)، ونسى الباحثون ان أحكام الماوردي السلطانية كانت في جوهرها تعتمد الخطاب الفقهي الذي لا يمكن الخروج عن خطه العام بوصفه فقيها على احد أهم المصادر المهمة وهي السنة والحديث النبوي الشريف بوصفه احد مصادر التشرع الثاني بعد القرآن الكريم لدى المدارس الفقية عامة والشافعية منها خاصة، لذا فأن التجربة في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لا يمكن تجاوزها في بناء منظومة فقهية وسياسية، كما ان القياس جاء لديهم على الفصل الخاص بالخلافة في وقت الذي حوت الفصول الأخرى للأحكام صوراً مختلفة للقياس على ما هو نموذجي وآخر تاريخي غطى مختلف العصور اللاحقة(٣٣).

التباين الثقافي واثره في التقييم العام لاحكام الماوردي السلطانية:

لاشك في ان تباين الموروثات الثقافية بين أمة وأخرى تنعكس على طبيعة منظورها وتصورها لمختلف مظاهر وقوانين الحياة، إذ ان الحضارة العربية الإسلامية لم تكن تعتقد بوجود فصل وانقطاع بين إدارة الحكم لديها وبين اعتماد أصول التجارب التاريخية السابقة التي من المفترض والمسلم بها لدى فقهاء السياسة انها من مسلمات الإجماع في تلك العصور التي سبقتهم بدليل أقرارها، وبأقرارها فقد أخذت الصفة القانونية، ويمكن اعتمادها سابقة من خلال القياس بوصفه أصلاً من أصول الأحكام، في الوقت الذي لم يكن لدى الحضارة الغربية ذلك التماس المباشر بين ما هو مقدس وبين أصل واقرار الأحكام لديهم(٣٤) سوى الفترات التي هيمنت الكنيسة على مقاليد السياسة في العصور الوسطى(٣٥)، لذا فأن أمر إخضاع السياسة

الشرعية لمنظور وتقييم من هذا النوع فيه من القصور والضعف الشيء الكثير، إذ يرى فـون كريمر ان الماوردي قد تجاهل واقع عصره من ضعف في الخلافة وتدهور فـي مؤسـساتها، وهو يكتب عن الأحكام الخاصة بالخلافة العباسية، وهكذا اعتقد روزنثال وتومـاس ارنولـد، وكرونيبباوم[٣٦]، مع اختلاف كل مدرسة ينتمي لها هذا المستشرق او ذاك، إذ لم يقفوا كثيـراً أمام ضرورات أصول الخطاب الذي يتكلم به فقيه شافعي كالماوردي، كما انـه لا يمكـن ان نطالب رجلا عاش في فترة تدهور وضياع مستقبل الخلافة العباسية في وقت كان تنافس القوة المختلفة بويهية كانت او سلجوقية على أوجه في عصره، ليأتي بنظرية جديدة تعتمد معـاييراً تخالف موروث الأمة في اختيار اليات جديدة تدار من خلالهـا، كمـا ان انتقـاء النـصوص التاريخية لدى الماوردي والتصرف بها وفق مبدأ القياس المعتمد لديه بوصفه فقيهـاً شـافعياً والقدرة الفذة للدبلماسية في طرح الخطاب هنا لديه في الانتقال بين أراء التيارات الثقافية مـن جهة او العودة إلى النصوص الفقهية دليل عدم مثاليته في إقرار الأحكام[٣٧]، إلا ان ذلك الأمر لم يجعله تماما في خانة المدرسة التي تبنت الفكر الأرسطي بوصفه قدم أحكاماً عكست واقع عصره، مرة ثانية لم تكن المسطرة اليونانية موفقة في حكمها على المـاوردي، إذ ان مهمـة جود الفقهاء في كل عصر هو من اجل إيجاد الحلول المناسبة لذلك العصر من خلال البحـث عن حلول بالرجوع والاستنباط من الأحكام السابقة وعدم الجمود أمام ما هو عام من الأحكـام فجاء استنباط الحكم لكل عصر من الحكم العام ليحل إشكاليات ذلك العصر، سوى ان الماوردي كان قد بالغ في اعتماد العقل من خلال طرحه للقياس وهو يعلم اولا انه لم يعد فقيها مخلـصا للمدرسة التي ينتمي إليها لأسباب عديدة لعل أهمها ذلك التداخل الثقافي لديه بين العمل الفقهي والقضائي من جهة، مع كونه قد درس المنطق الإسلامي، فضلاً عن عملـه دبلماسـياً لـدى الخلافة إلى الملوك البويهين، ومن ثم السلاجقة من بعدهم ثم قربه من الخليفة العباسي جعـل ذلك التنوع في صياغة خطابه أمراً هاماً في تشكيل شخصيته تلك[٣٨].

ان اختلاف وضعف تقويم الباحثين لأحكام الماوردي سببه اختلاف الثقافات من جهـة واعتماد آليات لا تصلح في الحكم على البناء الفكري له، وان التجارب السياسية في الغـرب هي غيرها في الشرق الإسلامي، إذ ان بناء التصورات السياسية لم تصدر لديهم من رجـال الدين أولاً، فضلاً عن ان مفكريهم ليسوا ملزمين باعتماد تراثهم الديني أساساً في القيـاس او في تثبيت الأحكام الخاصة بالقوانين المدنية او تلك التي تنظم عمل وبناء مؤسساتهم ومن بينها اختيار الملك سوى الفترات التي خضع فيها سلاطنهم إلى الكنيسة والتي كانت هي من تـصدر المراسيم الخاصة ببناء منظومات إدارية عكست واقعهم السياسي وطبيعـة مـصالح الفئـات المختلفة في إدارة مملكاتهم، أكثر من اعتمادها المثل الذي لم تراه في أدبياتها، ممـا انعكـس أثره من خلال كثرة ما أنتج من أعمال أدبية وفكرية غاب عليها طرح نماذج من الخيال او ما

يعرف باليوتوبيا[٣٩]، عكست حاجة المجتمع الغربي إلى فضاء من الراحة بالبحث عن تجارب لم تكن موجودة لديهم سوى في أحلامهم، فشرعوا في البحث عن مدينة الله للقديس أوغسطين، ومؤلفات يواتيم الفلوري في الفردوس المفقود ثم جاء كتاب اليوتوبيا لتوماس مور لتتضح معالم الأدب المثالي من خلال التحديد الاصطلاحي لها، إلا ان من الغريب بمكان ان يأتي تلميذ احد أعمدة هذه المدرسة، ليرى خلاف ما توصل له أستاذه، وهو السير هاملتون كب الذي بعد تأمله في أحكام الماوردي صرح بنظرية خالفت من سبقه ومن بينهم ما جاء به استاذه توماس ارنولد، حين اعتقد كب ان أحكام الماوردي السياسية كانت تمثل واقع عصره[٤٠]، ليضع مرة أخرى المسطرة اليونانية أساساً في الحكم عليها بوصفه – الماوردي – كان قد استنفد واقع عصره من خلال إمارة الاستيلاء[٤١]، التي اقرها الماوردي وهي بحق كانت قد عصفت بقناعات من سبقه من الباحثين الى غير رجعة .

ثم جاءت بعد هاملتون كب، تلميذته لامبتون، ثم هنري لاوست، ولتل، ثم من العرب كان حنا ميخائيل ليعتمدوا الرؤية الجديدة التي جاء بها هاملتون كب[٤٢]، القائلة بواقعية الماوردي في صياغة أحكامه السلطانية وانها جاءت استجابة لواقع عصره[٤٣].

لقد ظل هاجس الطرح الاستشراقي قائماً ومع اختلاف أشكاله، من خلال وضع الماوردي بين حالتين أي بين القديس أوغسطين وبين مكيافيلي [٤٤]، ان الذي أعطى انطباعاً لدى الباحثين من مستشرقين ممن وضعوا الماوردي في دائرة المثال، او الواقع هو ان الماوردي بوصفه متكلما اشعريا تأثر بشكل او بأخر بالمنطق الأرسطي من جهة وهذا ربما جعله يفسح المجال لأحكامه في عدم إخضاعها لمنهج واحد في القياس، لقد حاول ان يضع في حسبانه بوصفه فقيها لا يستطيع الخروج عن ثوابت المنهج الفقهي في الخطاب من جهة، ومقدما حلولا لعصره ضمن وظيفته مستنبطا للأحكام الا انه أضاع قراءه من مريدي الفكر السياسي في غياهب الشك، ففي الوقت الذي ليس من السهل إخضاعه للمسطرة اليونانية، كما انه لا يمكن ان يوضع في خانة الفقهاء الموضوعيين، كما إننا لا يمكننا إلزامه بتقديم أي تجربة إدارية جديدة في ظل تلك الظروف التي كانت تعصف بالخلافة العباسية، لذا فأن الماوردي لا يوضع ضمن المعايير التي رسمها الفقهاء في هذا الكتاب، ولا ضمن معايير المحدثين من الباحثين، ان أفضل ما يمكن ان يوضع الماوردي فيه، هو في خانة المفكر والفقيه السياسي وهو اصطلاح لم يجد عصر الماوردي ترجمة له في قاموس الفقهاء ، وهذا ما خالف به أقرانه ممن لم يسمحوا لأنفسهم الدخول في مواضيع مهمة تتعلق بإدارة الدولة آنذاك، إلا ان الفصول الخاصة بإدارة الخلافة قدم من خلالها الماوردي صورة متوازنة في إدارة مؤسسات الدولة مع تقديم الحلول المناسبة لها[٤٥]، كان مشروع الماوردي في بناء منظومة مالية والتي ظلت هاجسا في كل أحكامه يطرحها بين الحين والآخر فالمال عصب

حياة الدول، لذا طرح الحلول الأساسية في محاولة معالجة المسالة المتعلقة بالأرض بمختلف أشكالها إذ أقام صرح البناء المالي بتخطيط موازنة مالية إذا ما أخذت بنظر الاعتبار فأنها سوف توفر للخلافة أموالاً ثابتة تمكنها من إعادة سلطانها على سائر المؤسسات الأخرى، كما عالج الاقتصاد الزراعي بتقديم حلول لكل مشكلة قد تواجه الأرض الزراعية التي من المفترض ان يكون ريعها لبيت المال بما فيها من إشكالات تتعلق بالإقطاع العسكري الذي بات مشكلة أضرت بالاقتصاد الزراعي طيلة العصرين البويهي والسلجوقي[٤٦]، محاولاً استدعاء مختلف الخبرات الفقهية مستنبطا من أحكامها ما يوصله إلى سبل المعالجات لكل حالة كانت سببا في انتكاسة ميزانية الخلافة عبر العصور[٤٧].

وإذا ما أردنا انصاف الماوردي فأن الفصول الخاصة ببناء السياسة المالية وما تبعها من اقتصاد زراعي كلها كانت تمتلك خطابا إدارياً دقيقاً ومرناً يصلح لعصور لاحقة ولم تقتصر على عصره، وهذا الأمر يقودنا إلى عدم قبول النظرية القائلة بواقعيته دون الوقوف على كل محور وجد فيه الماوردي منظرا لفترات تجاوزت زمانه، طالما ظلت مشكلة عجز الميزانيات وما يصاحبها من أخطاء الإقطاع بشقيه الاستغلال والتمليك[٤٨]، حتى تاريخ سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م. لذا جاءت الفصول في تقييم أحكامه نابعة من هذه المعطيات اذ كان المنطق في أحكامه سمة ميزت طروحاته حتى بات القياس عقلياً كان او نصياً او فقهياً محضاً هو احد أهم أدوات الماوردي في رسم صورة أحكامه، بحكم امتلاكه ذلك التراث الغني بثقافات جمعت بين ما هو فقهي وآخر فلسفي وثالث كلامي، فضلا عن التراكم المعرفي لافرازت عصره التي سهلت للباحثين ولاسيما المستشرقين في عدم العناء كثيراً في الحكم عليه، إلا ان الفقهاء خارج إطار الفقه السياسي أدانوا الماوردي في أكثر من مناسبة[٤٩]، ومن بينهم أمام الحرمين الإمام الجويني[٥٠]، إذ ان الحكم على طروحاته يجب ان تعتمد فيها آليات فقهاء السياسة الشرعية، وان كان المصطلح هذا قد يثير حفيظة من يقول ان السياسة تدرس من خلال التراث الإسلامي بوصفها وحدة واحدة مع الدين،وهذا أمر يراه العديد من الباحثين أمراً بديهياً، ولكن لوقوف الفقهاء عموما وهم يستنبطون الأحكام أمام إشكاليات إدارية تتعلق بالملك والسلطان دون مناقشتها، ألزم الباحثين ان يصنفوا من يعمل في حقل الأحكام ذات الطبيعة السياسية، بوصفهم فقهاء السلطان تمييزاً لهم عن غيرهم ممن لا يرغب في التفاعل مع هذا الحقل المعرفي.

ان أحكام الماوردي السلطانية تعرضت إلى طعون أبناء عصره قبل ان تطرح على طاولة الاستشراق، الا ان حكم أقرانه عليه لم يكن متأتيا في قبوله واقعاً وتسويغه لمواقف فعلتها الخلافة ولاسيما العباسية فحسب، بل لكونه تجاوز على المنظومة المنهجية التي التزمها أقرانه من الفقهاء ولاسيما في إسرافه بالقياس الذي تجاوز به حدود المنهج الفقهي المتفق

عليه، وربما لو استعان بمقترحات النظام الإداري العام للخلافة آنذاك، ولو كان قد تبنى قليلاً منهج الفقه الحنفي القائم على أساس الفقه الافتراضي لكان أكثر دقة واقل تعرضا لتجريح فقهاء عصره او المحدثين من الباحثين، ولو كانت أحكام الماوردي السلطانية جاءت في صيغة مرايا أمراء او نصائح ملوك كما فعل من جاء بعده لما تعرضت النظرية السياسية إلى كل تلك النقاشات الحادة، وكان حالها حال كتاب (الغياثي) للامام الجويني، وكتاب (سياسة نامة) لنظام الملك او كتاب (التبر المسبوك) للغزالي وغيرهما، والذان بديا أكثر تحفظاً من الماوردي حين لم يحولا كتابيهما إلى كتاب في الأحكام السلطانية، ان جرأة الماوردي على احد أهم آليات منهج الفقهاء والخاص بالقياس وركوب هذا المركب العسير الذي لم يستطيع ان يضع له حدودا معينة بوصفه فقيها، أخرجه من دائرة الفقهاء الأصوليين ووضعه في دائرة أخرى كان للخلافة فيها حظ أوفر، لقد أرق الماوردي، مريديه في حقل الفقه السياسي من محدثين وغيرهم حين تنوع خطابه بين ما هو فقهي وأخر اتسم بطروحات الفرق والتيارات، وثالث تعلق بعدم التزامه النصوص التاريخية من عصر واحد، مع تجاهله لكثير في تحقيق النصوص، فضلاً عن تداخل منهجه بوصفه فقيها بمنهج كتب أدب الملوك، ما أخرجه عن الضوابط العامة للمدرسة الفقهية التي ينتمي إليها، وإذا ما كان أبو يوسف وهو يوجه كتابه في الخراج إلى الخليفة العباسي الرشيد[٥١]، إذ قد راعى ان يكون مقدمة كتابه خاصة بالنصح، ثم حين يعرج في الحديث عن إصلاح حال الخلافة المالي والبحث في خراجها تحول إلى فقيه حنفي بامتياز ولم يخلط بين ما هو وعظي، وآخر فقهي مما قلل من إشكالية تعرضه لتجريح معاصريه كما هو الحال مع الماوردي، فان هذا الأمر كان سبب آخر يضاف إلى الأسباب السابقة التي جعلت من أحكام الماوردي مسألة تعرضت إلى نقاش وجدال وتعريض في كل عصر وزمان، ليبقى الماوردي قد شرع في فتح باب جديد في علم النظم الإدارية للدولة، وان كل من جاء بعده دار في فلكه شاء ام أبى، وغالباً ما جاءت طروحاتهم رد فعل على كتاب الأحكام او حاولوا تهذيبها او كانت محاولة لطرح المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها هذا الفقيه او ذاك، ككتاب الأحكام السلطانية لابي يعلى الفراء، وكتاب الغياثي للإمام الجويني، وكتاب الجواهر المضية في الأحكام السلطانية لزين العابدين عبد الرؤوف المناوي، فضلا عن مختصر الأحكام السلطانية للسيوطي[٥٢]، ولا غرابة إذا ما زعمنا ان الماوردي استطاع ان يأتي بنظرية تركت بصماتها الخاصة في الثقافة السياسية والإدارية معا، وجعلت منه محوراً تدور طروحات من أعقبه فيها حتى عصر ابن خلدون.

الهوامش:

(١) عبد الرحمن، بدوي، موسوعة الفلسفة (قم، منـشورات سـليمان زاده: ١٤٢٧هـ): ٤٣٨/٢-٣٧٤/٣.

(٢) بدوي، موسوعة الفلسفة: ٣٧٤/٣؛ توماس، مور، يوتوبيا، ترجمـة وتقـديم انجيـل بطرس سمعان (مصر، دار المعارف: ١٩٧٤)، ص٧

(٣) بدوي، موسوعة الفلسفة: ٦٢٤/٢.

(٤) مور، المرجع السابق، ص٧.

(٥) بدوي، المرجع نفسه: ٦٢٤/٢.

(٦) بدوي، المرجع نفسه: ٦٢٤/٢.

(٧) علي بن محمد بن علي، الجرجاني، التعريفات (بغداد، دار الشؤون الثقافيـة: د.ت)، ص١٣٦.

(٨) راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القران والفلـسفة (المملكـة العربيـة السعودية، مكتبة المؤيد: ١٩٩٢)، ص٢٨٣.

(٩) جعفر، نبوي، الفكر طبيعته وتطوره، (بيروت، دار الكتب العلمية: ١٩٧٠)، ص ١٠.

(١٠) الكردي، المرجع السابق، ص٢٨٦.

(١١) الكردي، المرجع السابق، ص٢٨٦

(١٢) ديمتري كوستاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ترجمة وتقديم نقولا زيادة (بيروت، مركز دراسة الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص٢٠٣؛ بدوي، عبـد الـرحمن، التـراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات: د.ت)، ص٢١.

(١٣) بدوي، التراث اليوناني، ص٢١.

(١٤) الكردي، راجح، المرجع السابق، ص٦٧٦.

(١٥) دي لاسي، اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليـه إسماعيل البيطار (بيروت، دار الكتـاب اللبنـاني: ١٩٧٢)، ص٢٥،١٧٠، شـاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صـدقي، مراجعـة فـؤاد زكريا، (الكويت، سلسلة عالم المعرفة: ١٩٨٨): ١٠٣/٢.

(١٦) أبي محمد علي بن محمد، ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهـواء والنحـل، تحقيق يوسف البقاعي (بيروت، دار إحياء التراث العربي: ٢٠٠٢): ٢٥٢/٣.

(١٧) عبد القاهر بن طاهر، البغدادي، كتاب أصول الـدين، (اسـتنبول، مطبعـة الدولـة: ١٩٢٨)، ص٩.

(١٨) البغدادي المصدر نفسه، ص٣١.

(١٩) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ص٧١.

(٢٠) التوحيدي، المصدر نفسه، ص٧١.

(٢١) سورة البقرة، أية :

(٢٢) ابن حزم، المصدر السابق: ٢٦٧/٣.

(٢٣) الكردي، راجح، المرجع السابق، ص٥١٩.

(٢٤) أبو الحسن علي بن إسماعيل، الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الحداثة: د.ت):٢٦/٢؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة، دار المعارف: ١٩٦٥)، ص٧٨.

(٢٥) الأشعري، المصدر السابق: ٢٧/٢؛ غرابة،/حمودة، الأشعري، أبو الحسن (القاهرة، مطبعة الرسالة :١٩٥٣)، ص٤٣

(٢٦) عبد السلام بنعبد العال، الفلسفة السياسية عند الفارابي، (بيروت، دار الطليعة: د.ت)، ص٥٤.

(٢٧) ديمتري كوستاس، المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٢٨) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية: ٢٠٠١)، ص١٥٩-١٥٨؛ دي لاسي، اوليري، المرجع السابق، ص١٢٠.

(٢٩) شاخت وبوزورث، المرجع السابق، ص١٦٠-١٦١؛ دي لاسي، اوليري، المرجع السابق، ص١٢٥

(٣٠) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (بغداد، الدار الوطنية: ١٩٩٠): ٦٥/٨،٩١؛ شهاب الدين بن أبي عبد الله، ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تنقيح احمد مزيد (بيروت، دار المستشرق: ١٩٢٣) :٥٣/١٥

(٣١) ابن الجوزي، المصدر نفسه :١٩٩/٨.

(٣٢) هاملتون كب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفود شوا، وليم بولك، ترجمة إحسان عباس (بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦٤)، ص١٥٤؛ شاخت وبوزورث، المرجع السابق، ص ١٦٩

(٣٣) ينظر ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وبهامشه اقباس الأنام في تخريج أحاديث الأحكام لخالد رشيد الجميلي، (بغداد، دار الحرية للطباعة: ١٩٨٩).

(٣٤) بدوي، التراث اليوناني، ص٢٣.

(٣٥) بدوي، المرجع نفسه، ص٢٣.

(٣٦) كب، هاملتون، المرجع السابق ص١٥٤؛ شـاخت وبـوزورث، المرجـع الـسابق، ص١٦٧- ١٦٩

(٣٧) ينظر الماوردي، الأحكام.

(٣٨) ينظر الأحكام.

(٣٩) ينظر توماس مور، اليوتوبيا، ص٥؛ بدوي، موسوعة الفلسفة: ٣٧٤/٣.

(40) Jibb, H. A. R., (Constitutional Organization) in Law in Washington, the Middle East Institute, 1955, PP,32.

(٤١) الماوردي، المصدر السابق، ص٥١

(٤٢) كب، هاملتون، المرجع السابق ص١٥٤؛ شـاخت وبـوزورث، المرجـع الـسابق، ص١٦٧- ١٦٩؛ حنا ميخائيل، السياسة والوحي، الماوردي وما بعده، تعريب شكري رحيم، مراجعة رضوان السيد، تقديم ادوارد سعيد، (بيروت، دار الطليعـة: ١٩٩٧)، ص٣٩.

H. Looust (Le) Hanbalism Sousle Galifat, de Baghada, Libairic Genther REI, Paris 1959 PP,85.

(٤٣) كب، المرجع السابق ص ١٥٤

(٤٤) البان.ج.ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت، دار القلم: د.ت)، ص١٨٠.

(٤٥) الماوردي، المصدر السابق.

(٤٦) مسكويه، أبو علي احمد بن محمد، تجارب الأمم، اعتنـى بالنـسخ والتـصحيح ه.ف امدروز، أعادت طبعه بالاوفسيت (بغداد، مكتبة المثنى: د.ت): ٩٨/٢؛ المـاوردي، المصدر السابق، ص٣١٢

(٤٧) الماوردي، المصدر السابق، ص٥١.

(٤٨) ينظر الماوردي، المصدر السابق، ص٣١٢

(٤٩) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الجويني، الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلـم، وضع حواشيه خليل منصور، (بيروت، دار الكتب العلمية: ٢٠٠٣م)، ص٦٧.

(٥٠) الجويني، المصدر نفسه، ص٦٧.

(٥١) ينظر مقدمة كتاب ابو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج (القاهرة، المطبعـة السلفية: ١٣٤٦هـ).

(٥٢) ينظر محمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه محمـد حامـد الفقي (مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: ١٩٦٦)، ص١١.